

常暁の入唐求法

一、遣唐使派遣の年期と常暁の在唐年限

常暁（一八六六）は承和五（八三八）年六月に入唐し、帰朝して約二五年後の貞観六（八六四）年二月一六日には権律師に任ぜられ、道詮・興照らと共に始めて法橋上人位権律師となつたが、翌年十一月三〇日（一説に貞観八年十一月卅日）に入寂した。常暁の在唐期間は一年二カ月におよぶ。彼の入唐の主な成果としては、金剛界法を習得し、太元帥秘法を將來したことがあげられる。常暁は帰朝後の承和六（唐開成四、八三九年九月五日、三二部）の経疏を列記した『常暁和尚請来目錄』を上表した。本書の末尾には、次のように記されている。

常暁、本業は三論の枝なるも、真言の条を兼ねる。才能聞こえず、言取ること無し。時に人の乏しきに逢つて、留学の員に簞なれり。限るに三十年を以てし、尋めるに一乗を以てす。任重く、人弱し。夙夜に勤慮たり。

上記によつてわかるように、入唐前の常暁は三論宗を本宗としており、真言を兼学していた。彼が真言の教学に興味を示し、空海より灌頂を受けたのは、弘仁六（八一五）年であつた。ところで上記は、在唐中の空海が揚州長官の閻濟美に上奏して長安入京を請うた「大使の福州の觀察使に与うる書」（『性霊集』巻五収載）と類似する文章であることが指摘されている。僅かに二三名のみが入京を許され、彼自身は残留されるといふ噂を聞いた空海は、

常暁の入唐求法

朴 竣 奭

日本国の留学の沙門空海啓さく。「空海才能聞こえず、言行取りどころ無し。」但雪の中に肱を枕にし、雲峯に菜を喫ふことをのみを知る。時に人にの乏しきに逢つて、留学の末に簞なれり。限るに二十年を以てし、尋めるに一乗を以てす。任重く、人弱くして、夙夜に陰を惜しむ。今、使に随つて、入京することを許されざることを承る。

と記した書状を閻濟美に宛てたのである。前者には「逢_二時乏慢人簞_一留学員」。……限_二三十年_一とあり、後者には「逢_二時乏慢人簞_一留学末」。……限_二廿年_一とある以外は大同小異で、両文の対照により、常暁は『御請来目錄』の冒頭に記された□の部分で『僧常暁請来目錄』の末尾に引き写したことは明らかである。入唐の年数については、それぞれ三十年・二十年と記されており、後者は空海の諸伝記類にも一致して二十年と伝えられているが、この「二十年」の意味するところについては、東野治之氏の示唆に富んだ指摘があり、ここでその趣旨を取り上げたいと思う。すなわち東野氏は東京大学総合図書館蔵の『唐決集』収載の「唐僧維綱の書状」に、

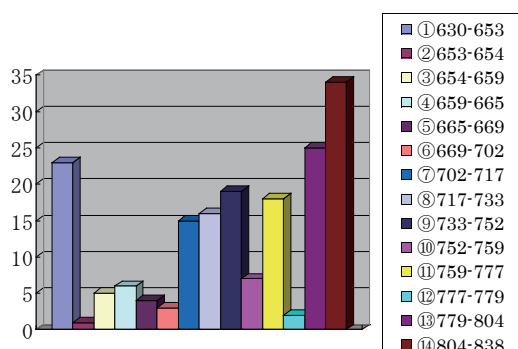
南岳の高僧、思大師、日本に生まれて王と為り、天台の教法、大いに彼の国に行わる。是を以て、内外の経籍、一に唐に法い、二十年一來の朝貢を約す。

と記載されていることに注目され、これを八世紀前半を下らない時期において、日本国は二十年に一度朝貢するという外交的な約束を、唐に対して結んでいた、と解しておられる。さらに氏は、その約束が最初に結ばれた時期にふれて、

はつきりした証拠はないが、七〇一年、七一六年と遣唐使の任命があったことをみると、二十年一貢は、七〇二年に入唐した使節が結んできた約ではなかったであろうか。^⑤

と述べられている。図1で示したように、一五回にわたる遣唐使派遣の年期の推移をみると、大宝二（唐長安二、七〇二）年を起点として、だいたい二十年一貢の規制が守られていることがよく看取される。但し、⑩七五九年と⑫七七九年の派遣の場合は、迎入唐使や送唐客使など小規模な派遣に過ぎず、正式な朝貢に関わるものではなかったとみられる。すると、これら二つの例を除けば、七〇二年～八〇四年までの計五回の正式な朝貢使節において、その派遣の年差は、何れも一五～二五年ということになる。この事実により、「二十年一貢」をめぐる東野氏の推論は妥当であることが検証できたと思う。

図1 遣唐使派遣の年期の推移



では、図1で、⑭のみ、その年期が三〇年余となっているのは、なぜであろうか。この問題は、常暁はなぜ空海の文章を引き写しながらも、「二十年」のところを「三十年」と記したのか、の解明に繋がると考えられる。結論を先に述べると、これは常暁が入唐した当時には、朝貢の年期が従前の二〇年から三〇年に変っていた可能性を示唆する。周知のように、最後の遣唐使ともいわれる承和年間の使節は、二回も起きた海難事故により、承和五（八三八）年になって漸く入唐を果たすことができた。『常暁和尚請来目録』の冒頭に、

入唐学法沙門常暁言す。常暁は去んぬ承和三年五月を以て、命を留^る学^{がく}に^{そく}銜^{へん}み、遠く万里の外を期す。其の年に漂^ま廻^まして、四年に亦た渡海を果たさず。五年六月に進発す。

と、常暁自らが記しているように、彼は三回にわたる承和年間の遣唐使船の渡航に、最初から留学僧の一員として加わっていた。しかし元々は承和三（八三六）年に入唐することが予定されていたのであって、これは前回より数えて三十年余を経た派遣ということになる。大宝二（七〇二）年頃に成立した日中間の「二十年一貢」の約束は、延暦年間の使節すなわち最澄・空海らが随伴した延暦二十三（八〇四）年の遣唐使節の派遣までは、ほぼ保持されていた。空海が『御請来目録』に「限るに二十年を以てす」と記し、さらに、

空海、闕^{けつ}期の罪、死して余りありといえども、竊^{ひそ}に喜ぶ、得難きの法を^{けつ}生きて請来^{きん}せることを。

と述べ、二十年間の滞在義務を守らず、二年間の短期滞留で帰ってきたことを「闕期の罪」と表現していることは、まさにこのような事情を物語るといえよう。

周知のように、遣唐使に随伴して入唐した請益僧・還学僧らの場合、遣唐大使ら一行と往還を共にしなければならなかったため、在唐中の活動は大使の帰朝スケジュールに左右されることが多かった。他方、留学

僧らの場合には、長期にわたる在唐生活が認められており、次回の遣唐使一行とともに帰還すれば良かったらしい。⁽¹⁰⁾ 円仁が「三論留学常曉師」と呼称しているように、常曉は留学僧の資格で唐に入ったのであるが、不意にも長安への入京が許されず、一年余りの短期間で求法を終えて、やむを得ず大使とともに帰朝せざるを得なかったのである。その常曉が「限るに三十年を以てす」と記したのは、『御請来目録』の同じ箇所からの単純な誤写ではあるまい。恐らく延暦の遣唐使らが帰朝するに際しては、「三十年一貢」と改めたとの一方的な通告があったのではなかったろうか。天長元（八二四）年六月に日本の朝廷は、渤海の入朝を六年一度から十二年に一度のみに制限するという「一紀一貢」の方針を決め、帰朝する渤海大使高貞泰らに通告した先例がある。唐朝廷に対する日本側の拜朝の年期が「二十年一貢」から「三十年一貢」と変化したことには、これと同様の事情があったのかも知れない。以上の推論により、常曉が入唐した当時の日中関係は「三十年一貢」を原則としていたと前提して差し支えなからう。

二、文瑒および元照からの受法

『常曉和尚請来目録』の冒頭に、

……（上略）則ち諸寺に周遊して師依を訪い扱ふに、幸いに栖靈寺灌頂阿闍梨、法の号文瑒和尚並びに華林寺三教講論大徳元照座主に遇う。其の文瑒和尚は則ち不空三蔵の弟子にして、兼ねて恵応阿闍梨の付法の人なり。妙に経律を鉤り、深く密蔵に通ず。⁽¹¹⁾

とあるように、長安入京を許されなかった彼は、淮南城広綏館に住まり、空しく多日を経たが、幸いに不空の弟子文瑒および華林寺の元照座主に遇うことができた。海雲（八三四）の『西都大法相承師資付法

記』によれば、恵果の弟子恵応は、金剛界法のみを伝授されたようであるが、同じく海雲の血脈には金・胎两部ともその名がみえており、さらに造玄の血脈には胎藏界部のみに列ねられていて、何れもその内容が異なっている。文瑒および元照からの受法の内容については、本書の末尾に次のように記されている。

同年〔唐開成三年〕の臘月、節度使の処分を請ふて、栖靈寺に配住す。文瑒和尚を以て師主と為し、始めて法儀を学ぶ。兼ねて花林寺に往きて元照座主の辺にて本宗の義を問ふ。并せて文書を得たり。然るに大師は仏法の流転を尚び、生民の抜く可きを歎く。我に授くるに金剛大法を以てし、我に許すに阿闍梨位を以てす。膝歩して未だ知らざるを知り、接足して得ざるを得る。幸に國家の大造、大師の慈悲に頼つて、金剛海の瑜伽を学び、大元帥秘法を習う。⁽¹²⁾

すなわち常曉は唐開成三（承和五、八三八）年十二月、揚州節度使の処分を受けて、栖靈寺に配住することになった。この寺を宿舍として文瑒を師主となして法儀を学び、且つ花林寺の元照から三論の宗義を相伝され、仏教の典籍を得ることができたのである。ここで、常曉に金剛大法を授けて阿闍梨位を許し、且つ金剛海の瑜伽および大元帥の秘法を学習させたという「大師」とは、文瑒のことか、それとも元照のことか。

□の文の主語がただ「大師」となっているため、これが両者のどちらに繋がる内容なのか判然としない。そのためか、諸説には常曉相伝の太元帥法については、これを両者から受けたとする説、あるいは両者の中の一人から学んだとする説が混雑している。⁽¹³⁾

そこで各種の常曉の伝記に目を通すと、そこには共通して元照からは三論宗の宗義のみを受けたとみなされている。ところが、寵寿が撰した貞観一九（八七七）年正月一九日付の『太元帥法縁起奉状』によれば、それには、

便に栖靈寺灌頂阿闍梨文意和尚に遇つて、始めて法儀を学ぶ。尊道

を漸究して授くるに太元帥法を以てし、許すに阿闍梨位を以てす。

又た華林寺座主元照大徳に逢う。重ねて宗義を問うて、法文道具等を得、并せて金剛界大法・自余の諸尊法を習学すること既に畢りぬとあり、太元帥法は文意より相伝し、金剛界法は華林寺の元照から学んだことが確認される。『常暁和尚請来目錄』には、尊像の品目のところに略注が施されているが、それによれば、上記の文際から学んだという「法儀」とは、「大元帥法」および「千臂千頭金毘羅童子法」などを指すと思われる。寵寿は常暁の弟子であるから、上記の記述は最も信憑性が高いと言えよう。常暁が「華林寺三教講論大徳元照座主」と呼称しているように、元照は三論宗などの顕教の経論に精し、さらに金剛界の密教にも通じていたことが推測される。

ところで、栖靈寺に配住した常暁が文際および元照から受法していた頃、開元寺付近の西側にある無量義寺の僧道悟は円仁の房を尋ね、常暁の近況について知らせた。円仁はこのときに聞いたことを、次のように書き留めている。

……(上略) 斎の後、無量義寺の僧道悟来りて相まみゆ。自ら真言を解すと導えり。更に栖靈寺の文際法師ありて、伝聞するに真言の法を得たりと。近者聞導、三論留学僧の常暁は彼の寺に住し、璆法師の房に於いて真言法を受け、両部の曼荼羅を画かんと擬すと。

上記の内容を円仁に伝えた道悟は、自ら真言を解していたというから、彼は揚州在住の真言の唐僧に詳しかったと推測される。文中の「璆法師」とは、言うまでもなく文際のことであろう。元照について言及していないのは疑問であるが、道悟が密教界の学僧であることを勘案すると、どちらかといえば、恵果の孫弟子に当たる文際の方が、彼にとっては馴染みがあったと思われる。普通の場合、「両部の曼荼羅」といわれると、直ちに金剛・胎藏両界の曼荼羅が連想させられるであろう。円仁が道悟より得た情報によれば、常暁は文際のもとで両部曼荼羅の図絵を企画し

ていた、とのことであつたが、実はこれは道悟の誤報か、それとも円仁の聞き誤りであつたろう。それはなぜかと言え、『常暁和尚請来目錄』には、常暁が将来した曼荼羅類は、次の二点が全てとなつてゐるからである。

金剛海三十七尊種子曼荼羅一面^⑨

大元帥本身将部曼荼羅一鋪(総五十余身)

つまり上記のものは、先にみた「金剛海瑜伽・大元帥秘法」にぴつたり対応しているものであつて、これらの中で、前者は元照より齎し、後者は栖靈寺大悲持念院の文際を勾当として、宮廷出仕の画工である李全らに図絵せしめたものであることは、常暁の自撰の文章や弟子寵寿の記述により明らかである。従つて、円仁の記述に間違いないとすれば、道悟は文際のみを指名して、しかも「両部曼荼羅」と呼称したようであるが、実はこれは金胎両部のそれではなく、しかも文際その他に元照も金剛界法を伝授し、三十七尊種子曼荼羅を相伝したのであつた。小野勝年氏は、常暁将来の曼荼羅にふれて、「大正新脩藏経校刊記」に大元帥図像と両界曼荼羅の二種と解釈されていることを指摘された後、次のように述べられている。

「将来目錄」には金胎両部曼荼羅は見えていないし、金剛界法も花林寺の元照から学び文際から授法しなかつたようであるから、大元帥将部曼荼羅として一画像と考えるべきであろう。行記に両部の曼荼羅すなわち金胎両界曼荼羅を画かんとすといつてゐるのは或は伝聞の誤りかも知れない。

常暁が図絵を計画した曼荼羅は、厳密には両部のそれではなく、従つて「二部」と称すべきであつたが、これには氏の指摘される通り、伝聞の誤りなどの事情があつたと思われる。しかしながら、小野氏は『常暁和尚請来目錄』に「金剛海三十七尊種子曼荼羅一面」の名が記載されているのを見落とされたようである。よつて、大元帥将部曼荼羅として一

画像と考えるべきとの見解には、賛意を表することはできない。

三、『常暁和尚請来目録』の内容における

一、二の問題点

『常暁和尚請来目録』に記載された多くの文章は、『御請来目録』に基づくものであり、これは円行の『靈巖寺和尚請来法門道具等目録』にも踏襲され、何れも冒頭に記されていることが指摘できる。以下、三つの上表文の原文を比較してみよう。

表1 空海・常暁・円行の上表目録における冒頭の文の比較

出典	原文
A 『御請来目録』	「入唐学法沙門空海言。空海以去延暦廿三年 ^① 。衡 ^② 命留学之末間津万里之外 ^③ 。其年臘月得 ^④ 到長安 ^⑤ 。廿四年二月十日准 ^⑥ 勅配住西明寺 ^⑦ 。」
B 『常暁和尚請来目録』	「入唐学法沙門常暁言。常暁以去承和三年五月 ^⑧ 。衡 ^⑨ 命留学遠期二万里之外 ^⑩ 。其年漂迴。四年亦不 ^⑪ 果渡海 ^⑫ 。五年六月進發 ^⑬ 。」
C 『靈巖寺和尚請来法門道具等目録』	「入唐還学沙門円行言。円行載次戊午。衡 ^⑭ 命請益之列 ^⑮ 。訪 ^⑯ 道西海之外 ^⑰ 。其年臘月得 ^⑱ 到長安城 ^⑲ 。圯次己未正月十三日。依 ^⑳ 奏奉 ^㉑ 勅住 ^㉒ 青竜寺 ^㉓ 。」

周知のように、常暁と円行は、自ら将来した典籍や仏具などの目録を作製し、それぞれ承和六（八三九）年九月五日付・同年十二月一九日付のBとCを上表した。上記の記述の対照によって、最初に入唐の資格を示し、つづいて勅命を受けて入唐するまでの経過を簡略に示すという形式上の順序は、三書に共通していることがわかる。上記以下につづく冒頭の肩書きの部分も、全く同じ形式の文章となっていることは、さらに注意をひく。

a. 以奉進。輕贖^①威嚴^②伏增^③戰越^④。沙門空海誠恐誠惶謹言。

大同元年十月二十二日。入唐学法沙門空海上表^⑤。

b. 以奉進。輕贖^⑥威嚴^⑦伏增^⑧戰越^⑨。常暁誠恐誠惶謹言。

承和六年九月二日。入唐学法沙門伝灯大法師位常暁（上表）。入唐学法沙門常暁謹言^⑩。

法沙門常暁謹言。

c. 以奉進。輕贖^⑪威嚴^⑫伏增^⑬戰越^⑭。沙門円行誠恐誠惶謹言。

承和六年十二月十九日。入唐還学沙門伝灯大法師位円行上表^⑮。

aの該当文章の出典は『大唐大慈恩寺三藏法師伝』巻第九に見出される。円行の場合、cにつづく直前の文章に、

大日如来、金剛薩埵、竜猛菩薩、竜智菩薩、金剛（考剛下一本有智字）

三藏、不空三藏、恵果和尚、義操和尚、義真和尚、次第に相伝して、

即ち円行に授く。授くる所の経法、舍利、道具等の目録別に在り。^⑯

と記されており、大日如来より円行にいたるまでの系譜が列ねられているが、この中で恵果までのところは、『広付法伝』巻一における両部不二の系譜とまったく一致する。入唐前の円行は弘仁一四（八三三）年、

二五歳の時に空海より両部大法並びに伝法灌頂を受けたと伝えられており（『靈巖寺円行伝』）、従って、これらの系譜の中に、空海の名がみられないことは、すこし不自然にも思われる。自他の宗派の例に照らして、

その法脈を示す系譜の中に、宗祖の名が省かれるということは、あり得ないのである。しかし比叡山五大院安然の『教時諍論』に「慈覚大師印

信三通」として、

大日―金薩―竜樹―竜智―金智―善無畏―不空―一行―恵果―恵足
―義操―法全―円仁^{③〇}

というような胎藏界の付法の系譜が列ねられていることを勘案すれば、円行は円仁と同じように、自ら恵果―義操と繋がる付法を現地の唐で受けたことを宣布することによって、空海以降の唐代密教の趨勢を実見し、且つその流れを継承したことを強調したかったのではないか、と察せられる。

いずれにせよ、後に進上された常暁・円行の上表目録は、これを作製するに当り、宗祖空海にあやかつて、その形式や内容の順序を『御請来目録』から意識的に書き留めたものと理解される。しかしながら、祖師の自撰でありながら朝廷に進上された公な文章を、必要以上に書き写したのではないか、との疑義がないわけではない。それはなぜかと言つと、下の表に示したように、例えばAとBの文章を対照してみると、両書の内容は非常に類似しており、より多くの引き写し部分があることが認められるからである。

表2 『御請来目録』・『常暁和尚請来目録』の共通記述の対照

『常暁和尚請来目録』	『御請来目録』の冒頭 ^{③1}
〔冒頭〕則周遊郡内訪摺師依 ^一 。幸遇栖靈寺灌頂阿闍梨法号文璨和尚。并華林寺三教講論大德元照座主 ^一 。其文璨和尚則不空三藏弟子。兼恵心阿闍梨付法人也。妙鈞三経律深通密藏 ^一 。〔末尾〕同年臘月。請節度使処分 ^一 。配住栖靈寺 ^一 。文璨和尚以為師主 ^一 。始学法儀。兼往花林寺。元照座主辺問本宗義 ^一 。并得文書 ^一 也。然大師尚弘法之流転。歎生民之可拔 ^一 。授我以金剛大法 ^一 。許我以阿闍梨位 ^一 也。	則周遊郡内訪摺師依 ^一 。幸遇青竜寺灌頂阿闍梨法号恵果和尚 ^一 以為師主 ^一 。其大德則大興善寺大広智不空三藏之付法弟子也。弋鈞経律該通密藏 ^一 。
膝歩知未知 ^一 。接足得不得 ^一 。幸頼国家之大造。大師之慈悲 ^一 。学金剛海瑜伽 ^一 。習大元帥秘法 ^一 。	肘行膝歩学未学。稽首接足聞不聞 ^一 。幸頼国家之大造。大師之慈悲 ^一 。学両部之大法 ^一 。習諸尊之瑜伽 ^一 。

- (1) 「伝灯大師位慧叡。真慧。正進。道昌。道詮。興照。常曉乎法橋上人位權律師尔任賜比治賜布」(『三代実録』巻八、貞観六(八六四)年二月癸酉(十六日)条、新訂増補国史大系四、吉川弘文館、二〇〇〇、一三二頁)。
- (2) 「貞観七年十一月卅日卒。(示)以僧綱補任進官録書レ之。」(『阿婆抄明匠等略伝』所収の「常曉律師伝」、『大日本仏教全書』四一、仏書刊行会、一九七八、三三二頁上)。
- (3) 大正蔵五五巻、一〇七一頁中。「本業三論之枝、兼真言之条」云々(『常曉和尚請来目録』、大正蔵五五巻、一〇七一頁b)。
- (4) 佐伯有清『最澄と空海——交友の軌跡——』(吉川弘文館、一九九八)一三頁。
- (5) 東野治之『遣唐使船——東アジアのなかで』(朝日選書六三四、朝日新聞社、一九九九)二五頁〜三三頁。
- (6) 遣唐使の派遣回数については種々な数え方があり、一定していないが、ここでは十五回説を採用した。(上田雄「遣唐使の派遣回数についての一覧表」、『遣唐使全航海』所収、草思社、二〇〇六、二六頁参照)。
- (7) 天平宝字三(七五九)年正月三〇日、「迎入唐大使の使」に任命された高元度は、唐にとどまった藤原清河を迎えるため、判官内蔵全成とともに渤海使の帰国に同行して入唐を試みたが、安史の乱による危険を憂慮して、渤海で人数を減らして大使の高元度ら一人のみ唐に向かつて、判官らは同年に帰朝した。同五(七六一)年八月一二日、高元度は、唐に残留することになった羽栗翔に藤原清河を連れて帰ることを依頼し、唐使沈惟岳らに送られて帰国した。ほかに宝龜九(七七八)年一二月一七日、送唐客使に任命された布勢清直は、翌年五月二八日、唐使の孫興進一行を明州まで送ることが使

- 命であった。天応元年(七八一)六月二四日に帰国した。
- (8) 「常曉和尚請来目録」(大正蔵五五巻、一〇六八頁c)。
- (9) 「空海雖闕期之罪死而有慢余窃喜難得之法而請来。」(『御請来目録』、『定本弘法大師全集』第一巻、高野山大学、一九九一、四頁)。
- (10) この点については、小野勝年氏も「空海や常曉が二十年乃至三十年といつてゐるのは次の遣唐使の派遣されるまでの期間を暗に指しているであろう」と推測されている。(小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究』第四巻、鈴木学術財団、一九六九、三八九頁)。
- (11) 「至午時」。三論留学常皎(皎同曉下文作曉)師来慰談。寺家設供相共齋。常皎師巡看歸館。差惟正遣問諮。真言請益付廻報慰。」(『入唐求法巡礼行記』巻第一の唐開成三年八月廿五日条、『大日本仏教全書』一一三、仏書刊行会、一九八〇、一七五頁下)。
- (12) 「則周遊郡内訪沢師依。幸遇栖靈寺灌頂阿闍梨法号文璨和尚。并華林寺三教講論大德元照座主。其文璨和尚則不空三藏弟子。惠応阿闍梨付法人也。妙鈎經律深通密藏。」(大正蔵五一巻、六八頁c)。文献によつては、文璨は文意、文璨とも表記されている。
- (13) 「所伝金剛界法者。則有大興善寺伝灌頂教同学惠応阿闍梨惠則成都府惟尚。汴淋弁弘。新羅国僧惠日。日本国僧空海。青竜寺義満。義明。義操。義照。義愍。義政。義一。俗居士靈殷(已上十四人皆伝授大教次阿闍梨位)」(大正蔵五一巻、七八四頁a)。
- (14) 「同年臘月。請節度使処分。配住栖靈寺」。文璨和尚以為師主。始学三法儀。兼往花林寺。元照座主辺問本宗義。并得文書也。然大師尚弘法之流転。歎生民之可拔。授我以金剛大法。許我以阿闍梨位也。膝步知未知。接足得不得。幸頼国家之大造大師之慈悲。学金剛海瑜伽。習大元帥秘法。」(大正蔵五五巻、一〇六八頁c)。
- (15) 一例をあげれば、高見寛恭氏は、「常曉は栖靈寺文扶に金剛界大法

だけを相承し、胎藏界大法は我が国に於いても唐土に於いても相承していなかった」と述べ、金剛界大法を文璿の所伝と認められている。(高見寛恭「入唐八家の密教相承について(三)」、『密教文化』一三〇号、高野山大学密教研究会、一九八〇、四一頁)。これに比して、桃井観城氏は、「花林寺座主元照和尚に金剛の大法瑜伽を学ぶと共に、大元帥秘法を習った」と述べ、太元帥法を元照の所伝とみなされている。(桃井観城『經典伝来の研究―付・平安朝初期国書年表』、東方出版、一九九九、三一頁)。一方、佐伯有清氏は、「太元帥秘法は常暁が唐の栖霞寺の文璿、華林寺の元照らから学んできた」とし、この法を両者から受けた秘法とみなされている。(佐伯有清『最後の遣唐使』、講談社、二〇〇七、二〇五頁)。

- (16) 「便遇栖霞寺灌頂阿闍梨文意和尚始学法儀」。漸究「尊道」。授以「太元帥法」。許以「阿闍梨位」。又逢「華林寺座主元照大德」。重問「宗義」。得「法文道具等」。并習「学金剛界大法・自余諸尊法」既畢。」「(『太元帥法縁起奉状』『大日本仏教全書』一一六、仏書刊行会、一九七八、四四一頁下)。

- (17) 「十二月請節度使处分」。配「住棲靈之大悲持念院」。拜「和尚」為「師主」。始学「法儀」。更從「花林寺座主」問「三論宗義」。并得「文書」。顯密教頗以研窮。就「中太元明王秘法者」。(『城州法琳寺入唐沙門常暁伝』、『弘法大師伝全集』第十卷、ピタカ、一九七七、二二一頁下)。「常暁節度使」処「分」受_テ。十二月「栖霞寺」住_{シテ}。文意「真言」受_テ。元照「三論」学_フ。文意授_{ルニ}「太元秘法」以_テス。(『栄海』一二七八、一三四七)撰『真言伝』所収の常暁伝、『大日本仏教全書』一〇六、仏書刊行会、一九七九、一五七頁下)。

「見元照大德於華林寺」。照者三教講誦精于經論。就受「三論」。意者不空三藏弟子慧応阿闍梨之徒。妙明「密教」。随学「真言」。受「太元帥秘法」。(『元禄一五(一七〇二)年成立の師蛭(一六二六)』

一七一〇)撰『本朝高僧伝』所収の「城州法琳寺沙門常暁伝」、『大日本仏教全書』一〇二、仏書刊行会、一九七九、二二一頁上)。

- (18) 「……(上略) 斎後無量義寺僧道悟来相見。自導解「真言」。更有「栖霞」(考靈應霞字)「寺文璿法師」。伝聞得「真言法」。近者聞導三論留学僧常暁。住「彼寺」於「探法師房」。受「真言法」。擬レ画「西部曼荼羅」。(『入唐求法巡礼行記』卷第一の唐開成三年十二月二十三日条、『大日本仏教全書』一一三、仏書刊行会、一九八〇、一八三頁上)。

- (19) 円仁の将来録の中にも、同様の曼荼羅の名が記載されている。『八家秘録』には「仁」と注されており、常暁将来の曼荼羅は見落とされている。

「金剛界三十七尊種子曼荼羅様一張」(『日本国承和五年入唐求法目録』)

「金剛界三十七尊種子曼荼羅一鋪」(『慈覺大師在唐送進録』)

「金剛界三十七尊種子曼荼羅様一張」(『入唐新求聖教目録』における揚州求得本)

『金剛手灌頂タントラ』と密接に関連をもつ『華嚴経』の入法界品に、「善財は金剛・海蔵の菩提道場(vajrasagaragarbhabodhimanda)に於いて、「毘盧遮那」如来の獅子座に直面して、あらゆる宝石をちりばめた蓮華座(一切宝蓮華蔵座)の上に坐っていた」(大正蔵一〇卷、八三八頁b)とあり、不空訳とされる『撰無礙経』には、「蓮花合掌とは、蓮花即ち理なり。理の処に必ず智有り。故に左右の手を以て、その名を理智という。左手寂靜の故に理の胎藏海と名づく。右手諸事を辦ず、智の金剛海と名づく。左手の五指は胎藏海の五智なり。右手の五指は金剛海の五智なり。」云々(大正蔵二〇卷、一二九頁b)と記されている。また弘仁一〇年(八一九)五月成立の空海撰「高野建立の初めの結界の時の啓白文」には、「去じ延

暦二十三年を以て、彼の大唐に入る。大悲胎藏、及び金剛海会、兩部の大曼荼羅の法、並びに一百余部の金剛乘を奉請して、平らかに本朝に帰れり。」(『性靈集補闕抄』卷第九所収、『定本弘法大師全集』第八卷、高野山大学、一九九六、一七七頁)とあり、さらに弘仁一三(八二二)年以降に空海が撰したと考えられる「大和尚平安城太上天皇の奉為の灌頂の文」に「仰ぎ願くは、尽虚空遍法界同一鉢性の金剛海会の大日尊、四方四智十六の諸尊、塵数の諸尊」云々(『定本弘法大師全集』第五卷、高野山大学、一九九三、二七頁～二八頁)とみえ、最後に天長二年(八二五)成立の空海撰「亡弟子智泉がため達の達嘶の文」には、「……(中略)……仰ぎ願わくは、金剛海会三十七尊・大悲胎藏・四種曼荼羅・我我入加持の故に、……(下略)。」(『性靈集補闕抄』卷八所収、『定本弘法大師全集』第八卷、高野山大学、一九九六、一四〇～一四一頁)と記されている。以上の出典によつて明らかのように、金剛海は金剛界の異称であり、その名称の起源はかなり古く、『華嚴經』に遡るものであることがわかる。

- (20) 「八月下旬到淮南大都督府広綾館安置。同(承和五(八三八)年十二月住)栖靈寺大悲持念院。随同寺灌頂阿闍梨文璨和尚。并華林寺三教講論大德元照座主。顕密両法頗以兼習。六年正月四日設二百僧齋。普供四衆。於此日諸寺大德綱維並臨齋会。応レ供随喜。常曉夜就師辺受学瑜伽。昼周諸寺一覽問法門。則喚即供奉李全等。図絵大元帥将部曼荼羅等諸尊像。并写文書。漸有次第。」(『常曉和尚請来目録』、大正蔵五五卷、一〇七一頁b)。残念ながら『巡礼行記』には五月三日条につづいて六日条があり、正月四日の二百僧齋については、その言及がみられない。

- (21) 小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究』第一卷(鈴木学術財団、一九六四)三三四頁～三三五頁。

- (22) 『定本弘法大師全集』第一卷(高野山大学、一九九一)三頁。

- (23) 『靈巖寺和尚請来法門道具等目録』(大正蔵五五卷、一〇七一頁c)。
 (24) 『御請来目録』(『定本弘法大師全集』第一卷、高野山大学、一九九一)五頁。
 (25) 大正蔵五五卷、一〇六九頁a。
 (26) 大正蔵五五卷、一〇七二頁a。
 (27) 「謹んで表を奉じて以て聞す。軽く威嚴に触れ伏して戦慄を増す。」(謹奉表以聞。輕触威嚴。伏増戰越。)(大正蔵五〇卷、二七一頁b)。
 (28) 「大日如来。金剛薩埵。竜猛菩薩。竜智菩薩。金剛(考剛下一本有智字)三藏。不空三藏。恵果和尚。義操和尚。義真和尚次第相伝。即授四行。所授經法舍利道具等目録在別。」(四行撰『靈巖寺和尚請来法門道具等目録』、『大日本仏教全書』二、仏書刊行会、一九七九、四一頁下)。
 (29) 『広付法伝』卷一(『定本弘法大師全集』第一卷、高野山大学、一九九一)六八頁。
 (30) 大正蔵七五卷、三六四頁a。
 (31) 『御請来目録』(『定本弘法大師全集』第一卷、高野山大学、一九九一)三頁。

一、本研究の目的

日本において密教がどう展開したかについては様々な論考が出され、時代ごとに充実な研究成果が確保されていると言つてよからう。これは、日本には初期の東密や台密の入唐僧いわゆる入唐八家によつて唐から入手できた仏教典籍の目録のほかに、多数の注釈書類が密教の諸分野にわたつて残つており、八家を含めてそれ以降の伝密家においても、次第に伝承された付法の印信としての血脈が現存しているなど、人材及び資料の豊富さの上で可能となったことは言うまでもない。

日本仏教の形成過程において、入唐僧たちの果たした役割は大きい。彼らは多くの場合、遣隋使や遣唐使に随伴して渡唐しており、渤海使節の帰朝船及び唐や新羅の貿易船などを利用した非公式的な渡航も少なくなかった。これまで入唐した日本僧の数は一説に百二十三人に上ると言われる。最初の使節が派遣された推古天皇八（六〇〇）年から、完全に廃止となる寛平六（八九四）年まで、約二十回にわたる使節団の公式的な渡航は、古代中国の制度・文物の輸入を可能とさせたことは間違いない。しかし、多大な遭難による人的被害や経済的負担となったことも確かである。不運にも他国で命を落とした幾人かの入唐僧は、大体的場合、彼らの行歴を伝える資料が十分でないことから、これら個々の人物をテーマとした研究は期待し難いと言えよう。

幸いにも遭難を乗り越えて無事に帰国でき、後代に大きな影響を与えた最澄（七六七～八二二）・空海（七七四～八三五）・円仁（七九四～八六四）・円珍（八一四～八九二）の四師については、歴史学の立場から正史や僧伝を中心とした比較的多くの研究が残されている。しかしながら、これら従来の研究の中には、もちろん精密な論考も一部みられる

が、むしろ概括的な叙述を行い、一断面のみを示しているものが多く、いわゆる「入唐史」の展開ないし流れを一書にまとめるという試みは、それほどなされていなかった。しかも、前述の四師以外の入唐家については、散見される資料の中から、彼らの事跡を逐うといったような考究も、やはり物足りないと言わなければならない。そこで、上述したことを念頭に置きながら、航海を主な手段としていた文物流通の時代を、密教の流伝における「人」と「物」という視点から考察していくのが、本研究の目指すところである。

二、本論文の構成及び各章の内容

「歴史篇」

（1）第一章 本章では両部密教の成立及び展開を中心に考察した。方法としては、密教の所依の經典である『大日経』と『金剛頂経』の伝承に関わつた諸文献を基本テキストとして、以降の文献においてこれらの伝説がどう理解されてきたかを総合的に検討した。本章の成果としては、次の二点を挙げることができると思う。第一に、『高僧法顕伝』など六つのインド旅行記に記載された内容を手掛かりとして、金粟王（Kaniṣka）所造の塔の具体的位置が究明できたこと。第二に、善無畏の鞠多付法説は、すべて『善無畏三藏碑銘并序』の中の「那爛陀寺において八百歳の鞠多を本師となした」という記述を根拠とするものである。これは李華による創出が唐朝の胎藏界相承の系譜における一つの根拠として用いられた結果であることを明らかにしたこと、である。

（2）第二章 本章では恵果（七四六～八〇五）の生涯について考察した。周知のように、空海の直系の師である恵果は、胎金両部密教の創始者として高く評価されているが、彼が東アジアにおける密教の流伝に大きな貢献をなしたことを考えると、提出されたこれまでの研究は極めて少ないと言わなければならない。本章では、出生から入寂までの彼の生涯全般を検討の対象とし、合わせて年表を提示した。なお、著作にお

ける真偽の問題も検討の範囲内としている。

(3) 第三章第九章は、最澄・空海・常曉(八六五)・円行(七九九八五二)・円仁・恵運(七九八八六九)の入唐求法の行歴に焦点を合わせて考察した。入唐・帰朝年次、在唐中の足跡に主眼が置かれており、したがって帰朝後の動向については、今後の課題として残る。延暦末及び承和初の遣唐使節団の渡航に関する正史・僧伝における該当事が本篇の主な研究対象となる。後者は最後の派遣となったため、恵運以降の入唐僧の場合、唐や新羅の貿易船に便乗しての渡海が主流となった。当初は恵運に次いで入唐した円珍、宗叡(八〇九八八四)をも含めて、八家すべての伝歴を研究の対象として考えていたが、全体のページ数が予定以上になり、期日の問題もあつたので、歴史篇での研究は断念せざるを得なくなった。従って、これらの二師については、本書では将来録に限った研究のみを反映した形となったが、収集できた資料から稿を改めて別の機会に論じてみたい。順暁―最澄付法における三部三昧耶を『破地獄儀軌』との関係の中で論じた。さらに考察の中で、空海が不空所伝の破地獄真言を請来したことを取り上げ、不空系の密教の中にも、三種悉地真言や『破地獄儀軌』とは系統の異なつた伝承があつたことを明らかにした。唐における最澄・空海の付法相承による伝法の内容を三部密教との関連性の中で究明しようとしたことに本章の意義がある。

「将来録研究篇」

本篇には終章である第十章が編入されており、最後に「入唐八家将来録辞典」が付されている。本篇は平安初期の経蔵において密教経典がどう整備され、変遷していくのかを究明することを目的とした。周知のように、安然(八四一八〇二二説に九一五)は多数の著述を残しており、台密を基礎づけた密教の学僧として高く評価されている。彼の撰した『諸阿闍梨真言密教部類惣録』二巻(以下、『秘録』と略称する)は、入唐八家の将来した典籍の中で、特に密教の経典・論書を網羅した膨大

な目録である。本書の中には中国より伝来した密教典籍の書目が項目別に分類されており、各書目には著(訳)者や該当書籍の伝来の事情に關つた注記が施されている。我々は本書の中に記された安然の注記を通して、個々の経典の成立や将来の事情と関連した非常に多くの情報を与えられている。したがって本書は、典籍類や道具類など、「物」の流传に一視点が設定された本研究においては、欠かせない第一資料となる。筆者が『秘録』に注目する理由は、本書が、日本密教の中心となつた八人の入唐家たちの将来した経典・論疏などを総合的に整理した文献という点にある。言い換えれば、平安初期に活躍した八家の将来録に基づいて、梵釈寺・円覚寺など、当時としては権威のある寺院に所蔵されていた経典目録及び『貞元録』を中心に、密教典籍の書目を総網羅したのが『秘録』なのである。

従来、経典の成立・伝来史を扱った多くの研究において、本書は重要な典拠として用いられてきた。しかしながら、これらの研究の大体が、『秘録』自体の分析ないし入唐八家の将来録との関わりに対する十分な説明なしになされてきたことは、筆者の本篇で提起したい問題点である。一般に精密に編まれたと評価されるこの『秘録』にしても、なかには不備や誤記、重複、巻数表記の不審などがあり、これを無下利用できないことが指摘されている。これら『秘録』の個々の内容における欠点や問題点を一々挙げると煩わしいし、それをまとめて論ずることも極めて困難である。したがって本篇では、第十章に『秘録』の成立に關わる諸問題を論じた後、つづいて、計二十一部の入唐八家の将来録及び『秘録』記載の書目すべてを網羅して比較・対照した結果をアイウエオ順に配列し、「入唐八家将来録辞典」と題して提示した。各書目には「①訳(作者名)②秘録注記③将来状況④出典⑤備考⑥異名⑦現行本⑧従来の研究との対照」の細部項目を設け、平安初期密教における経典将来の事情を解り易くした。